

EZELÎ BİLGİ ANLAYIŞININ PROBLEMATİK YÖNÜ

Metin Özdemir*

Anahtar kelimeler: Kadim Bilgi, insan hürriyeti, küllî, cüzî, ilahi bilgi.

I. GİRİŞ

Bu konuyu seçmemizin sebebi, "İnternet"deki bazı web sitelerinde, "Allah'ın herşeyi bilmesi"nin O'nun varlığı aleyhine kullanılan argümanlardan birisi olarak seçilmiş olmasıdır. Bunlardan birinde şu ifadelere rastlamaktayız:

"Biz sık sık, Tanrı'nın zaman ve uzay içerisindeki her şeyi bildiğini söyleriz. O bilinebilecek olan her şeyi bilir. Geçmişteki, şimdiki ve gelecekteki her şey Tanrı tarafından bilinmektedir. Buna bir diyeceğim yok. Evrenin Yaratıcısından bundan başkasını bekleyemem. Ancak burada küçük bir problem var:

Özgür İrade. Din, Tanrı'nın bize özgür bir irade verdiğini, dolayısıyla bizim Tanrı'nın hiçbir zorlaması olmadan kendi kararlarımızı alabileceğimizi ve kendi geleceğimizi belirleyebileceğimizi öğretir. Bizim iyi ya da kötü şeyleri yapıp yapmayacağımız tamamen kendimize aittir. Tanrı sadece geriye çekilir ve bizi gözlemler.

Bu hiçbir şey ifade etmez. Eğer Tanrı, zaman içerisindeki her şeyi biliyorsa, o zaman benim hayatım boyunca yapacağım her şeyi, alacağım her kararı, ben onları yapmadan önce bilir. Şayet Tanrı, benim 10 Temmuz, 2030 tarihinde ne yapacağımı tam olarak biliyorsa, o zaman ondan başka bir şeyi nasıl yapabilirim?

Bunun da ötesinde, Yaratıcı olan Tanrı, milyarlarca yıl önce, Yaratma anında sizin fiillerinizin ezeli bilgisine sahipti. O zaman içerisinde olacak her şeyi bilerek evreni yaratmaya başladı."¹

Tartışmacı bu anlayışa karşı itirazlarını şöyle sürdürmektedir: "Sen, özgür bir iradeye sahip olmak için, herbirini yapmama imkanın olan birden çok seçeneğe sahip olmalısın. Bunun anlamı şudur: Sen bir karar almadan önce, mümkün bir süre bir tereddüd durumunun olması gerekir. Yani sen, geleceği bilemezsin. Eğer özgür bir iradeye sahip olduğun iddia ediyorsan, kendi kararını önceden kestirebilecek olsan bile, bu nihaî karardan önce fikrini değiştirme imkanına sahip olduğun kabul etmelisin. Halbuki, her şeyi bilen bir varlık için "bir tereddüd durumu"nun olması düşünülemez. O bütün seçimlerini önceden bilir. Bu onun seçimlerini terketme imkanının olmadığı anlamına gelir. Bu yüzden O, özgür bir iradeden yoksundur. Özgür iradeden yoksun olan bir varlık ise, zatî (*personal*) bir varlık olmadığından, herşeyi bilen zatî (*personal*) bir varlık var olamaz."²

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas.

¹ Dan Barker, *The Freethought Debater, The Freewill Argument for the Nonexistence of God*, "http://www.infidels.org/org/ffrf/fttoday/" Freethought Today, August 1997.

² Dan Barker, *Losing Faith In Faith: From Preacher To Atheist*, "http://www.infidels.org/org/ffrf/lfif/"

Burada tartışmacının, özellikle Tanrı'nın yaratmaya ilişkin ezeli bilgisinin, O'nun bizzat Kendi özgürlüğünü engellediği varsayımında haklı olduğunu kabul etmemiz mümkün değildir. Çünkü Tanrı, önündeki pek çok seçenek üzerinde düşünüp onlardan en iyisini seçerek iş yapan bir varlık değildir. O, zati gereği herşeyin en iyisini doğrudan bilen ve ona göre iş gören bir varlıktır. Ayrıca Tanrı'nın kararlarında bir değişiklik yapma imkanının bulunmadığı iddiası da, tamamen akli soyutlamalara dayalı bir varsayımdır. Halbuki biz, Tanrı sonsuz ve sınırsız bir varlık olduğundan, kendi akli sınırlarımız içerisine hapsedilmiş bir tanrı tasavvuru oluşturma imkanına sahip değiliz. Bu nedenle Onu doğru bir şekilde, ancak vahiy (ilahî mesaj) aracılığıyla tanıyabilir ve tanımlayabiliriz. Vahiy ise bize, Allah'ın Kendi hüküm ve yargılarında, yine Kendisinin kuşatıcı bilgisi ve kudretine bağlı olarak birtakım değişiklikler yapabileceğini haber vermektedir. Nitekim Kur'an'da şöyle buyrulmaktadır: "... Her süre (ecel) için bir yazı (kitâb) vardır. Allah dilediğini siler, dilediğini bırakır; Ana Kitap O'nun katındadır."³

Tanrı'nın insan fiillerini ezeli olarak bilmesine gelince, elbette ezeli bilginin mahiyetinden kaynaklanan bazı nedenlerden dolayı onunla insan hürriyeti arasında bir çelişki bulunmadığını söylemek güçtür. Öyleyse bu problemin temellerine inip onu iyice tahlil etmemiz ve ona çözüm üretebilme imkanımızın bulunup bulunmadığını görmemiz gerekmektedir. Şimdi problemin detaylarına geçebiliriz.

II. "ALLAH'IN HER ŞEYİ BİLMESİ" NİN ANLAMI

Genel olarak "Allah'ın her şeyi bilmesi" şöyle tanımlanır: "Allah bütün bilinebilecekleri/bilinenleri (*ma'lûmât*) kuşatır; onları sanki olmuş gibi bilir. Kısacası, O bütün bilinenleri; olmuşu ve olanı bildiği gibi, olacağı da nasıl olacaksa öylece bilir. O, imkansızların (*muhâlât*) imkansızlığını da bilir."⁴

Filozoflara göre "Allah'ın bütün eserlerini (*masnû'ât*) bilmesi fiildir. Çünkü dış dünyadaki bütün mümkünlerin varlık sebebi O'nun ilmidir... Allah'ın mümkünlerin hallerini, 'kül' olmaları itibarıyla 'kül'e nisbetle en tam nizam üzere ve en güzel şekilde bilmesi, mümkünlerin varlıklarının mümkün olan başka şekillerde değil de sadece bu şekil üzere O'nun bu bilgisine dayanması anlamına gelir. Onlar bu bilgiyi 'ezeli inayet' olarak isimlendirirler."⁵

Diğer taraftan, filozoflar Allah'ın tikelleri (*ciz'iyât*) tümel (*kullî*) olarak bildiğini iddia etmektedirler.⁶ Çünkü Allah, tikelleri tikel olarak bilmiş olsaydı, malumun (*bilinen*) değişmesi durumunda O'na cehalet isnadı ya da O'nun ilm sıfatında bir değişikliğin olması gerekirdi. Mesela, eğer Allah, "Zeyd'in evde olduğunu bilirse, (o), evden çıktığında ilk bilgi devam ediyorsa bu cahilliktir. (Zira bu durumda Allah, Zeyd'in evden çıktığını bilmiyor demektir.) Eğer bâkî değilse (yani ilk bilgi değişmişse), o zaman da (ilahî bilgide) değişme olur."⁷

Ancak bu, sanılanın aksine, asla filozofların Allah'ın bütün varlıkları önceden tek tek bilmediğini kabul ettikleri anlamına gelmez. Onlara göre Allah, sadece zaman içinde olan olayları bilmez. Dolayısıyla onlar, ilahî ilmin tikelleri kapsamadığını değil, onun tikellerin zaman içindeki oluşumlarıyla ilintili olmadığını savunmaktadırlar. Çünkü O, her şeyi önceden bildiğinden, tikellerin

³ Ra'd, 13/38-39.

⁴ Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, İstanbul, 1928, 95.

⁵ et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâtî'l-Funûn*, Beyrut, tarihsiz.II, 1227.

⁶ Bkz., İbn Sinâ, *en-Necât*, Beyrut 1992, II, 103-104; eş-Şifâ (*el-İlâhiyyât*), tahkik, el-Eb Kinvâtî, Sa'îd Zâyd, trsz., I, 359.

⁷ Râzî, *Kelâm'a Giriş* (Muhassal), çev., Hüseyin Atay, Ankara, 1978, 169; *el-Erba'in*, tahkik; Ahmed Hicâzî eş-Sekâ, Kahire 1986, I, 194. Keza bkz., el-Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâli' el-Enzâr*, Kahire 1991, 183; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, Beyrut 1989, IV, 121.

zaman içindeki oluşumunu ayrıca bilmesine gerek yoktur. Sonuçta, onlara göre her şeyin bilgisi, Allah'da ezeli olarak mevcuttur.⁸

Ne yazık ki, bu görüş metafiziksel bir determinizmi ifade etmekte ve insan hürriyeti fikriyle uzlaşmaz görünmektedir. Hüseyin Atay, İbn Sina'nın bu konuyla ilgili görüşlerini aktarırken onun meseleyi kendini tatmin edecek şekilde çözemediğini ifade ederek bu soruna bir benzetmeyle çözüm getirmeye çalışmaktadır. Atay şöyle demektedir: "Çoktandır zihnimi kurcalayan muşahhas bir misâl şudur: Tanrı'nın ilmi denize benzetilirse, içindeki varlıkların doğmaları ve ölmeleri değişen varlıklara benzetilirse, denizde olup bitenler, denizin içinde olduğu gibi oluşan ve değişenler de Tanrı'nın ilminin içinde cereyan etmiş olur. O zaman İbn Rüşd'ün dediği gibi, tümellik ve tikellik kalmaz. Tanrı da değişmeyi de değişeni de bilmiş olur."⁹

Gerçekten bu ilginç bir benzetmedir. Ancak onda açıklığa kavuşturulması gereken önemli bir yön vardır: Bu da, denizin Allah'ın her an her şeyi kuşatan ilmi konumunda mı, yoksa, ezeli bir total bilgi konumunda mı olduğudur. Eğer deniz, Allah'ın her an her şeyi kuşatan ilmi konumunda görülürse, bu benzetmenin Allah'ın bilgisi ile insan hürriyeti arasında bir uzlaşmaya işaret ettiğini söyleyebiliriz. Aksi takdirde, onun da İbn Sina'nın metafiziksel determinizme yol açan anlayışından bir farkı kalmaz.

İbn Rüşd, filozofların Allah'ın tikelleri bilmesi ile ilgili karşılaştıkları bu güçlüğü aşmak için, ilahî bilginin kullî ve cüz'î (tikel) olarak nitelendirilemeyeceğini iddia etmiştir.¹⁰ Çünkü ona göre bilgedeki bu tür ayrımlar, edilgen (münfail) ve illetli (ma'lül) olan akıllar için geçerlidir. Oysa İlk Akıl, sırf Fiil ve İlet'tir. Dolayısıyla var olanlar, sadece O'nun kendi zatını bilmesi ile var olduklarından, O var olan her şeyi bilfiil olarak bilir.¹¹

Ancak onun bu görüşü de İbn Sina'nın görüşünden çok daha açık bir şekilde metafiziksel bir determinizmi ifade etmektedir. Zira bilfiil olarak bilinenin mümkün olması düşünülemez.

Aslında Ehl-i Sünnet alimleri de, "değişen ilim değil, sadece nisbet ve bağıntılardır" derken bir anlamda filozoflarla aynı şeyi ifade etmiş olmaktadır. Allah'ın bilineni bilmesi, bilgisi ile bilinen arasında bir bağıntıdır. Bilinen değişince yalnız o bağıntı değişir. Bu da bilgede bir değişikliği gerektirmez. Yani Allah, Zeyd'e ait bu iki farklı bilgiyi değişmeyen tek bir ilimle bilir. Zeyd'in değişen tüm halleri, ilahi bilgedeki ontolojik kökenleri ile tam bir uygunluk içerisinde olduğundan, değişen ilahî bilgi değil, Zeyd'in değişen bu hallerinin ilahî bilgiyle olan bağıntıdır.¹²

Belki de bu yüzden, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile alimleri bu hususta tereddüte düşerek farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Onların çoğunluğu şu görüştedirler: "Bir şeyin var olacağını bilmek; onun varlığını var olduğunda bilmekle aynıdır." Buna şöyle delil getirdiler: 'Biz Zeyd'in yarın şehre gireceğini bildiğimizde, bu bilgi, Zeyd'in yarın şehre gireceği ana kadar devam ederse, biz Zeyd'in şimdi şehre girdiğini bu ilimle bilmiş oluruz. O halde bir şeyin var olacağını bilmek; var olduğunda onun varlığını bilmekle aynı şeydir. Ancak bizim, ilk bilgimize gafletin arız olması mümkün olduğundan başka bir bilgiye ihtiyacımız vardır. Allah'a gafletin arız olması ise imkansız olduğundan, O'nun

⁸ Bkz., İbn Sinâ, *en-Necât*, II, 103. Keza bkz., Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974, 52.

⁹ Hüseyin Atay, a.g.e., 52-53.

¹⁰ Bkz., İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl* (Felsefe-Din İlişkisi), çev., Bekir Karlığa, İstanbul 1992, 84.

¹¹ Nuri Adıgüzel, *İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi*, A.Ü.S.B.E. yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1996, 130.

¹² Bkz., Râzî, *el-Erba'in*, I, 194-195.

metin özdemir

herhangi bir şeyin olacağını bilmesi, o şeyin var olduğu anda varlığını bilmesi ile aynı şeydir."¹³

Ebu'l-Huseyn el-Basrî (ö. 436/1044)'ye göre bu düşünce beş açıdan imkansızdır. Bunlardan en önemlisi şudur: İki şey arasındaki benzerliğin şartı, birinin diğerinin yerine geçme imkanının bulunmasıdır. Bir şeyin var olacağı bilgisini, şu anda var olduğu bilgisinin yerine koyamayız. Yani bir şeyi var olurken var olacak şeklinde bilemeyiz.¹⁴

Ancak bu, Allah'ın bilgisini insanın bilgisine benzetmekten kaynaklanan zayıf bir görüştür. Çünkü bir şeyin var olacağını kesin ve tam olarak bilmek; o şeyin var olacağı anda var oluşunu bilmeyi de içerir. Yani onun kesin olarak var olacağını bilen, var olacağı anı ve o anda nasıl var olacağını da bilir. Buradaki farklılık, sadece bilginin belli bir süre sonra gerçekleşmiş olmasından ibarettir. Yani değişen bilgi değil, bilginin objeyle olan bağıntısıdır. Bu da ne bilende ne de bilgide bir değişikliği gerektirir. Nitekim bu durumu çok iyi gören Râzî (ö. 606/1210), şunları söylemektedir: "Allah'ın sıfatlarında bir değişikliğin olması imkansızdır... İzâfî (göreceli) sıfatlara gelince, onlarda değişikliği imkansız görmek mümkün değildir. Nasıl bunun aksini iddia edebiliriz ki? Bir hâdis (nesne) var olduğunda Allah onunla beraberdir. O (nesne) yok olduğunda ise bu beraberlik ortadan kalkar. Bu da izafetlerde değişimin olmasını gerektirir. Bu doğru olduğuna göre, bu bağıntılar, nisbetler ve izafetlerden ibarettir. Durum böyle olunca, onlarda değişikliğin olması imkansız değildir."¹⁵

Bu görüşün aksini savunan bir başka grup ise şu iddiada bulunmaktadır: "Allah ezelde eşyanın gerçekliklerini ve mahiyetlerini bilendir. Fertleri ve onların durumlarını bilmeye gelince, bu onların oluşu anında meydana gelir."¹⁶ Bu, Râfizîlerin ileri gelenlerinden Hişam b. el-Hakem'in (ö. 199/815) görüşüdür.

212

Ebu'l-Mu'in en-Nesefî'nin kaydettiğine göre, yine Hişam b. el-Hakem ve Mu'tezile'den Hişam b. Amr el-Fuvâtî (ö. 218/833'ten önceki bir tarih), başlangıçta "Allah'ın zatından başkasını bilmediğini, çünkü bunların hepsinin madum (yok) olduğunu, ilmin madum ile ilintisinin (*taalluk*) ise imkansız (*muhal*) olduğunu" iddia etmekteydi.¹⁷ Keza, el-Fuvâtî, Allah'ın ezeli olarak alim olduğunu kabul etmekle birlikte, O'nun eşyayı ezeli olarak bildiğini söylemekten kaçınılmaktaydı. Çünkü ona göre bu, eşyanın da Allah ile birlikte ezeli olduğunu kabul etmek anlamına gelmekteydi.¹⁸

Râzî'nin aktarımına göre, Hişam b. el-Hakem yukarıda zikrettiğimiz görüşünü şöyle temellendirir: Allah'ın ezelde, henüz var olan bütün tikelleri bilmesi, O'nun insandan meydana gelen ve henüz gelmeyen bütün fiilleri bilmesi anlamına gelir. Ancak Allah'ın meydana geleceğini bildiği her şeyin var olması zorunlu, meydana gelmeyeceğini bildiği her şeyin de var olması imkansızdır. Bu bizi şu sonuca götürür: "Yaratıkların bütün fiillerinin

¹³ Râzî, a.g.y.; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, 121, 124.

¹⁴ Daha ayrıntılı bilgi için bkz., Râzî, *el-Erba'in*, I, 195-196.

¹⁵ Râzî, a.g.e., I, 198.

¹⁶ A.g.y. Kezâ bkz., Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (el-Fark Beyne'l-Fırak), çev., Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara, 1991, 49-50.

¹⁷ Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tabsîratu'l-Edille*, tahkik, Hüseyin Atay, Ankara 1993, I, 256. el-Hayyât, bu görüşün Hişam'a atfedilmesinin doğru olmadığını, Hişam'ın asla böyle bir şey söylemediğini, aksine, sadece 'hâdis olan eşyanın Allah'ın onları var etmesinden önce eşyâ olarak nitelendirilemeyeceğini' ifade ettiğini kaydetmektedir. Bkz., K. *el-İntisar*, Matba'atü'l-Katolikiyye, Beyrut, 1957, 92. Hişam'ın b. Amr el-Fuvâtî'nin görüşleri için keza bkz., Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahkik; Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut, tarihsiz, I, 74; Râzî, *el-Erba'in*, I, 199.

¹⁸ el-Eş'arî, *Makâlât*, tahkik; Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, 1969, I, 237. Keza bkz., Albert N. Nâder, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, İskenderiye 1950, I, 60.

gerçekleşmesi, ya zorunlu ya da imkansızdır. Eğer böyle olsaydı, canlılardan (hayevânât) hiçbirinin kendi fillini gerçekleştirmeye kudreti olmazdı."¹⁹

Hişam b. el-Hakem, kendi açısından önemli gördüğü metafiziksel bir soruna daha dikkat çeker: "Allah'ın bildiği şeylerin mutlak surette var olması halinde, var olma zorunludur. Dolayısıyla Allah'ın Kendisi'nden meydana gelmeyeceğini bildiği şeyin de var olması imkansızdır. Öyleyse, ne var olması zorunlu ne de var olması imkansız olan şeyler üzerinde bir kudretin bulunmasından söz edebiliriz. Bu, şüphesiz hem Allah'ın hem de yaratıklarının bir kudretinin bulunmadığı sonucunu doğurduğu gibi, Allah'ın insanlara sorumluluk yüklemesini, peygamberler göndermesini, ödül ve ceza, sevap ve azap vermesini, işte bütün bunları anlamsız, faydasız ve haksız kılar. Kısacası, ona göre, "Allah ezelde, zatını, sıfatlarını, eşyanın mahiyetlerini, gerçekliklerini ve sıfatlarını bilir. Fertleri ve onların değişen durumlarını bilmeye gelince, bu ancak onların varlık alanına girmesiyle mümkün olur ve böylece söz konusu problemler ortadan kalkar."²⁰

Hişam b. el-Hakem'in bu konuda sağlam bir zemin üzerinde bulunduğunu söylememiz zordur. Râzi'nin haklı olarak işaret ettiği gibi, ilahî ilmin nesnesini (*malum*) zorunlu olarak gerektirmesinden Allah'ın kudretinin bulunmadığı sonucunu çıkarmak tartışmalıdır. Çünkü bir şeyi gerçekleştirmeye ilişkin kudret, o şeyin gerçekleşmesinin aslıdır. Yani gerçekleşen bir şey varsa, zorunlu olarak onu gerçekleştiren bir kudret de vardır. Kısacası, ikincil olanın (*gerçekleşmiş olan nesnenin*) birincil olana (*kudrete*) engel olması düşünülemez. Yani biri varsa mutlaka diğeri de vardır.²¹ Hişam'ın iddiası, belki Allah'ın özgür bir iradeye sahip olmadığı sonucuna götürür. Zira bir şey zorunlu ise, onun iradeye bağlı olduğundan söz edemeyiz. Sonuçta, işleri ve olayları Allah'ın yaptığını kabul ettiğimizde, O'nun bu fiili önceden bildiğini de kabul etmek zorunda kalırız. Bunda bir güçlük yoktur.²² Asıl güçlük, Allah'ın insan fiillerini önceden bilmesinin ve onları bilgisine göre belli bir zaman ve mekan içerisinde yaratmasının insan özgürlüğüyle bağdaşıp bağdaşmadığı noktasındadır. Bu konuyu bir sonraki başlık altında ayrıntılı bir şekilde değerlendirmeye çalışacağız.

Cehm b. Safvân (ö.128/745) ise, "Allah'ın eşyayı hudûsu (*oluşu*) anında bildiğini ve ilmin *madum* ile ilintisinin imkansız olduğunu" iddia etmekteydi.²³ Bu görüşe göre, Allah sadece *var olan her şeyi* bilmektedir.

Mu'tezile'den Allah'ın *madumu* sadece oluşu anında bildiğini iddia edenler²⁴, şu türden Kur'an ayetlerine referansta bulunmaktadırlar:

"Hanginizin daha iyi iş işlediğini belirtmek için, ölümü ve dirimi yaratan O'dur."²⁵ Deneme (*ibtîlâ*) ancak henüz belli olmayanı ortaya çıkarmak için olur. Böylece deneyen, daha önce hiçbir şekilde bilgi sahibi değilken bilgi sahibi olur.

¹⁹ Râzî, *el-Erba'in*, I, 199. Hişam'ın bu görüşü için, ayrıca bkz., el-Hayyât, *el-İntisâr*, 81-82.

²⁰ Râzî, a.g.e., I, 199.

²¹ Bkz., Râzî, a.g.e., I, 200.

²² Bkz., el-Hayyât, *el-İntisâr*, 81.

²³ Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, I, 256. el-Hayyât, Cehm'in görüşünü açık bir şekilde dile getirmemekte, sadece onun Hişam ile aynı görüşü paylaştığını zikretmektedir. Bkz., *el-İntisar*, 92. Keza bkz., Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 156.

²⁴ Mu'tezile'nin çoğunluğu, ilahî bilginin kadim olduğunu, dolayısıyla alemin ilahî ilme konu olması yönüyle kadim, bir zaman içerisinde meydana gelmesi itibarıyla ise hâdis olduğunu kabul eder. Albert N. Nâder, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, I, 59-60.

²⁵ Mülk, 67/2.

Diğer bir ayette de şöyle buyrulur: "Senin yöneldiğin yönü, Peygamber'e uyanları, cayacaklardan ayırdetmek için kible yaptık."²⁶

Bu son ayetin meşhur olan sünnî yorumu ise şöyledir: "Bilmemiz için (*li-na'leme*) ifadesinin asıl anlamı şudur: 'Olacak ve var edilecek olarak bildiğimizi, olmuş veya mevcut olarak da bilmemiz için. Nitekim Allahu Teâlâ, varlığını irade ettiği herşeyi ezelde bilendir. Şüphesiz O, onu varlığını irade ettiği vakitte meydana getirir. Elbette Allah onu ezelde mevcut ve var olarak bilmekle nitelendirilemez. Zira o (nesne), ezelde mevcut değildir. O halde nasıl olur da onu mevcut olarak bilebilir? Dolayısıyla sözkonusu nesne mevcut olduğunda, onun ezeli ilmi kapsamına girer ve onun için malum, mevcut ve var olan olur. Ancak bu değişiklik ilimde değil, malumdadır. Ya da bunun anlamı, Allah'ın 'Murdar olanı temiz olandan ayırdetmemiz için (*li-nemîze*)' buyruğunda olduğu gibi, (Rasûle) tâbi olanı sırtını dönüp yüz çevirenden ayırdetmemiz için (*li-nemîze*) şeklindedir. Burada ilmi ayırdetme (*temyîz*) konumunda ele aldı. Çünkü ayırdetme, ancak ilimle olur. Yahut da, 'Rasûlullah ve müminlerin bilmesi için' anlamında da olabilir. Bu durumda, Allah'ın onların ilmini Kendi zatına isnat etmesi, onların O'nun seçkin kulları olmalarından dolayıdır. Bu ifade, bilmeyen kimseler için, tıpkı altının erimesini inkar eden kimseye, 'onu, eriyip erimeyeni bir görelim (*li-na'leme*) diye ateşe atalım' dediğimiz gibi, bir nezaket ifadesi (*mülâtafe*) olarak da kullanılmış olabilir."²⁷

Buna göre ayetin açık anlamı şöyle olmaktadır: Biz zaten sizin yaptığınızı ve yapacağınızı her şeyi ezelde biliyoruz. Bununla birlikte durumun bundan başka türlü olamayacağını bir de siz görün diye böyle yapıyoruz.

Ancak değişenin sadece malum olduğu, ilmin ise değişmediği iddiası, İbn Rüşd'e göre son derece yanıltıcıdır. Çünkü ona göre, "bunun izâfe edilene göre misâli; Zeyd'in kendisi hiçbir şekilde değişmediği halde, bir sûtûnun (önce) Zeyd'in sağında iken sonra solunda olmasıdır. Bu, doğru değildir. Çünkü izâfetin kendisi değişmiştir. Şöyle ki; sağ tarafa ait olan izâfet sol tarafa geçmiştir. Değişmeyen; sadece izâfetin öznesidir."²⁸ Yani bu durumda, elbette bilgiye sahip olan özne değişmemekte, ama herhalukarda bilginin kendisi değişmektedir. Bunun sebebi, bilginin bizzat izâfetin kendisi olmasıdır. Durum böyle olunca, bilinenin (*malum*) değişmesiyle, "tıpkı sûtûnun değişmesi halinde onun Zeyd'e izâfetinin de değişmesi gibi"²⁹, kaçınılmaz olarak bilgi de değişecektir. O halde Allah'ın var olanı, ezelde var olacak şeklinde, sonra da var olmuş şeklinde bilmesi arasında fark olmadığını söylemek, tek bir açıdan mümkündür. Bu da var olanın, ezelde var olacağı şekilde belirlenmesidir. Bu yüzden var olan, ezelde belirlenen vakit ve mekanda var olduğunda, Allah'ın onu, ayrıca var olmuş ya da var olan olarak bilmesine gerek yoktur. Çünkü var olan, tek bir bilgiye; kendisini belirleyen ilahî bilgiye göre var olmaktadır. Bu da salt cebirdir.

İbn Rüşd, bu durumun çok iyi farkında olduğundan onu şöyle izah eder: "Kadîm bilginin varolan (nesne) ile durumunun; sonradan meydana gelen (*muhdes*) bilginin varolan (nesne) ile durumundan farklı olduğu bilinmelidir. Şöyle ki; varolan (nesne) nin varoluşu, bizim (onu) bilmemizin sebebi ve illetidir. *Kadîm bilgi ise varolan (nesnen)in (kendisinin) illeti ve sebebidir.* Şayet varolan, önceden varolmamışken sonra varolmuşsa, (sonradan) meydana gelen bilgide ortaya çıktığı gibi, kadîm bilgide fazlaca bir bilgi (sonradan)

²⁶ Bakara, 2/143.

²⁷ Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Tefsir*, İstanbul 1984, I, 80.

²⁸ İbn Rüşd, *Fasû'l-Makâl* (Felsefe-Din ilişkisi), 123.

²⁹ A.g.y.

meydana gelirse; kadîm bilginin; varolanın illeti değil, ma'lûlû olması gerekirdi."³⁰

Ne yazık ki, İbn Rüşd, bu bilgi anlayışının insan hürriyetiyle nasıl bağdaştırılabileceği sorununa hiç değinmez.

Mu'tezile'nin kendi görüşünü desteklediğini iddia ettiği ayetlerden biri de şöyledir: "Ona yumuşak söz söyleyin, belki öğüt dinler veya korkar."³¹ Mevcut durumu kesin olarak bilen bir kimsenin teraccî (*tahmin*) ifade eden bir sözcüğü kullanması mümkün değildir.

Yine Mu'tezile'nin kendi görüşlerini desteklemek üzere kullandığı diğer bazı ayetlerde de şöyle buyrulur: "Sonra onların ardından, nasıl davranacağınıza bakmak için sizi yeryüzünde onların yerine geçirdik."³² "Mağaranın içinde onları yıllarca uyuttuk; sonra, iki taraftan hangisinin bekledikleri sonucu iyi hesaplamış olduğunu belirtmek için onları uyandırdık."³³

Allah'ın eşyayı hudûsu (*oluşu*) ndan önce bildiğini kabul eden müfessirler ise, bu tür ayetlerin yorumunda, ayetlerde geçen terciye edatının (*le'alle*), Allah'ın bilgisi ile değil, kulların bilgisi ile ilgili olduğunu ifade etmektedirler. Mesela, Zemaşerî (ö. 538/1144) yukardaki ayeti yorumlarken şunları söyler: "Burada teraccî (ümit etme), Hz. Musa ve Harun'a aittir. Yani Allah onlara şöyle demektedir: 'Beklentiniz ve arzunuz üzere gidiniz ve şu durumu doğrudan müjdeleyiniz: Amelinin sonuç vermesini, çalışmasının karşılıksız kalmayacağını ümit ve arzu eden kimse, bütün gücüyle çalışır ve kapasitesinin tamamını kullanır.' Dolayısıyla Allah'ın onları iman etmeyeceğini bildiği halde Firavun'a göndermesi, onun kendi lehine bir delili ve ortaya koyacağı bir özrü bulunmaması için yararlıdır. Nitekim bir başka ayette şöyle buyrulur: (Yaptıklarından dolayı başlarına bir musibet geldiğinde:) 'Rabbimiz! Bize bir peygamber gönderseydin de, ayetlerine uysak ve müminlerden olsaydık olmaz mıydı?' derler."³⁴

Mutasavvıflara göre ise Allah'ın ilmi, "O'nun ezeli olan zatı (*nefsiyye*) bir sıfatıdır. Allah'ın kendi zatını ve yaratıklarını bilmesi, bölünmeyen ve çokluk arzetmeyen tek bir ilimdir. Bununla birlikte O, zatını Kendisi'ne mahsus bir ilimle, yaratıklarını ise buldukları hal üzere bilir."³⁵

Batı felsefesinde de benzer görüşlere rastlamaktayız. Orada da, **Her Şeyi Bilen (el-Alîm=Omniscient)** vasfı, Tanrı'ya, genellikle O'nun her şeyi bildiğini, ezeli bilgiye sahip olduğunu göstermek için atfedilir.³⁶ Bu konuyla ilgili yorumlardan bazıları şöyledir: 1. Tanrı her şeyi olurken bilir, yani onların oluşlarını bilir. 2. Tanrı olmuş, olmakta ve olacak olan her şeyi bilir. 3. Bu ikisine ilave olarak, Tanrı bilinmesi mümkün olan her şeyi bilir.

³⁰ A.g.e., 124.

³¹ Taha, 20/44.

³² Yunus, 10/14.

³³ Kehf, 18/12.

³⁴ Kasas, 28/47. Bu yorum için bkz., Zemaşerî, *Keşşâf*, Daru'l-Fikr, 1977, II, 538. Benzer bir kelamî yorum için bkz., Ebu'l-Mu'in en-Neseî, *Tabsıra*, I, 261.

³⁵ et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâtî'l-Funûn*, II, 1229.

³⁶ Felsefede ve teolojide *Tanrı'nın her şeyi bilmesi*, O'nun Kendisini ve geçmişteki, şimdiki ve gelecekteki diğer her şeyin; insanın gelecekteki hür fiilleri de dahil her şeyin sadece mümkün durumlarını değil, fiili durumlarını da mümkün ya da gerçek olarak bilmesini ifade eder. Bkz., Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, New Jersey 1977, 219.

Bu üç tanımdan hareketle şu sonuçlara varılır: a) Bütün gerçekler (*bilgi*) ezeldir. b) Onların hepsi Tanrı tarafından (ezelî olarak) bilinmektedir ve c) hiçbir şey bu ezeli gerçeklerle uyuşmadıkça var olamaz.³⁷

Batı felsefesinde genel bir eğilim olarak Tanrı'nın her şeyi önceden belirlemesi (*divine determinism*), O'nun her şeyi önceden bilmesiyle temellendirilir. İlahî determinizm düşüncesinin bir formu şunu ileri sürer: "Tanrı herşeye-kâdir ve herşeyi-bilen olduğu için, O meydana gelen herşeyi kontrol eder ve var olan her şeyi önceden bilir (*takdir eder*). İster insana ait bir düşünce isterse bir yaprağın hareketi olsun, eğer Tanrı'nın önceden bilmediği herhangi bir olayın meydana geldiği düşünülürse, bu Tanrı'nın kudreti üzerinde bir sınırlamada bulunmak anlamına gelir. (Determinizm teorisinde) böyle bir sınırlamanın düşünülmesi mümkün olmadığından, Tanrı alemi yaratmadan önce gelecekte olacak herşeyi biliyor olmalıdır. Durum böyle olunca, O bizim insanlık tarihi boyunca yapacağımız her bir seçimi de biliyor olmalıdır. O halde bir kimsenin yapmakta olduğu herhangi bir şey, Tanrı'nın ezeli bilgisi ve hükmüyle takdir edilmiş ve belirlenmiştir."³⁸

Ancak Amerikalı kalvinist *Jonathan Edwards*'e göre Allah'ın meydana gelen her şeyi önceden bildiği inancıyla, insanların hür seçimde bulunabildikleri düşüncesinin uzlaştığını var saymak, özgürlük formunun en kaba şeklidir. Çünkü biz, her ne kadar Tanrı'nın beklentisi doğrultusunda iradi bir seçimde bulunmuş olsak bile, bizim istekliliğimiz de Tanrı'nın kontrol edip önceden bildiği ve takdir ettiği bir başka unsurdur. Yani sonuçta özgür olarak seçmemizi de Tanrı belirlemiştir.³⁹

Paul Tillich, "Allah'ın her şeyi bilmesi"ni (*omniscience*), farklı bir şekilde yorumlar: Ona göre, "Tanrı'nın her şeyi bilmesi" sembolik bir ifadedir ve O'nun her şeye gücü yetmesinin ve her yerde hazır bulunmasının ilahî karakterini gösterir. Tanrı'nın bu vasfı, gerçekliğin süje-obje yapısıyla ilgilidir ve O'nun bu yapıya iştirakini ve onu aşmasını ifade eder. Ancak Tanrı'nın her şeyi bilmesinden, O'nun olmuş, olmakta ve olacak olan her şeyi bilmesini anlamak yanlışır. Bu yanlışlık, Tanrı'yı süje-obje şeması içerisine hapsedmenin imkansızlığından kaynaklanmaktadır. Aslında ilahî bilgiden ve onun şartsız karakterinden söz eden bir kimse, sembolik olarak, Tanrı'nın her yerde, bütün varlığa nüfuz etme şeklinde değil de, sadece manevî olarak hazır bulunduğunu ifade eder. Hiçbir şey O'nun hayatının merkezî birliği dışında değildir; hiçbir şey tuhaf, karanlık, gizli, izole edilmiş ve ulaşılamaz değildir. Hiçbir şey varlıktaki ilahî düzenin dışında kalmaz. Hiçbir dinamik unsur bu yapının birliğini bozamaz. Ve nihayet hiçbir hudutsuz nitelik, ilahî hayatın bu rasyonel vasfını yok edemez.⁴⁰

Bu düşünceyi şöyle açabiliriz: Bizim için gizli, karanlık ve bilinçdışı olan şey, Tanrı'nın aşkın hayatında da mevcuttur. Bundan kaçınmak mümkün değildir. Diğer taraftan, karanlık ve gizli olan hakkındaki tereddüt, Tanrı'nın her şeyi bilmesine olan iman içerisinde çözülmektedir. Bu iman nihai ikiliği ortadan kaldırmaktadır. Evet o, güçlerde ve formlardaki çoğulculuğu (*pluralism*) ortadan kaldırmamaktadır. Ancak o, varlığın eşyayı garip ve birbirleriyle ilişkisiz gösteren kısmını ortadan kaldırır. Bu yüzden Tanrı'nın her şeyi bilmesi, (her ne kadar çoğu kez farkında olmasak da) gerçekliğin insan bilgisine açık oluşuna imanin mantıksal temelidir. *Biz biliyoruz, çünkü ilahî bilgiye iştirak ediyoruz.* Şöyle ki, gerçek mutlak surette bizim sınırlı zihinlerimizin kapsamı dışında değildir. Zira bizim köklerimiz de içinde bulunduğu ilahî hayat, bütün gerçeği

³⁷ Peter A. Angeles, *A Dictionary of Philosophy*, New York, 1981, 196.

³⁸ Richard H. Popkin, Avrum Stroll, *Philosophy*, Oxford, 1990, 129.

³⁹ Bkz., a.g.e., 129-130.

⁴⁰ Paul Tillich, *Systematic Theology*, I, Chicago 1966, 278-279.

kuşatmaktadır. Biz Tanrı'nın her şeyi bilmesinin anlamı doğrultusunda, tüm sınırlı bilgilerimizin eksik karakterini idrak etmekteyiz. Ancak bu, bizim gerçeğe iştirak etmemiz karşısında bir tehdit oluşturmaz. Yine biz, her sınırlı anlamın bozuk karakterini de idrak ederiz. Fakat bu da nihaî olarak bir anlamsızlık nedeni değildir. Gerçek ve anlam hakkındaki bize sınırlı oluşumuzdan miras kalan şüphe, bütünüyle "Tanrı'nın her şeyi bilmesi"nin işaret ettiği anlama olan imanımızın içinde yer almaktadır.⁴¹

Süreç felsefecileri ise, bu konuya çok daha farklı bir açılım getirmektedirler: Onlara göre Allah, geçmiş ve şimdiyi bir realiteler alanı, geleceği ise bir imkanlar alanı olarak bilmektedir. Yani, onlara göre Tanrı "şimdi"yi şimdi, "gelecek"i de gelecek olarak bilir. Gelecek, gerçeklik kazanmamış bir "imkanlar sahası" dır. Tanrı bu sahayı bilir; ama nasıl ise öyle, yani mümkünler alanı olarak bilir. Eğer Tanrı geleceği, "sanki gerçeklik kazanmış gibi bilir" dersek, bu, sadece insanların ve öteki varlıkların değil, Tanrının bile "elini kolunu" bağlayan bir determinizm olur.⁴²

Muhammed İkbâl de bu görüşe katılır ve bunun ilahî ilmi sınırladığı itirazına karşı şöyle cevap verir: "Şüphe yok ki, bir dış kaynaktan gelmeyen ve dolayısıyla önceden görülmeyen bir faaliyet imkânıyla donatılmış benlerin zuhur etmesi, bir bakıma, her şeyi ihâta eden Ben'in (Allah'ın) hürriyetine gelen bir sınırlama (limitation) demektir. Fakat bu sınırlama dışarıdan empoze edilmiş değildir. Sınırlama, Allah'ın kendi yaratıcı hürriyetinden doğmuştur ki, O bu yolla 'sonlu ben'leri kendi hayat, kudret ve hürriyetine iştirak eden varlıklar olarak seçmiştir."⁴³

Görüldüğü üzere, bu akıma göre Tanrının bilgisi, zaman üstü değil, zamana bağlı bir bilgidir. Olayların önsel ilahî bilgisi, imkanlar bilgisinden başka bir şey değildir. *Çünkü realite henüz yoksa, bilinecek şey, imkandan başka ne olabilir?*⁴⁴

Sonuç olarak, "Allah'ın her şeyi bilmesi"nin anlamı üzerinde üç farklı görüş olduğu görülmektedir: 1) Allah olmuş, olmakta ve olacak olan her şeyi ezeli olarak bilir. 2) Allah eşyayı sadece oluşu (*hudûsu*) anında bilir. 3) Allah eşyayı önceden hâdis (*sonradan olan*) bir ilimle bilir. Biz aşağıda bunlardan özellikle birincisinin problematik yönüne temas etmeye çalışacağız.

III. "ALLAH'IN HER ŞEYİ EZELİ OLARAK BİLMESİ"İN PROBLEMATİK YÖNÜ

"Allah her şeyi bilir" ifadesinde geçen "şey" kavramı, Batı'daki ve Doğu'daki ilahiyatçıların çoğunluğu tarafından "seçilmiş ve belirlenmiş olan her şey", "bilme" de, "ezeli olarak bilme" şeklinde anlaşılmıştır. Bu durum, karşımıza bazı ciddi soruları çıkarmaktadır: Eğer Allah insanların belli bir durum karşısında, örneğin Hz. Muhammed'in Allah'tan vahiy aldığını açıklaması durumunda, muhataplarının nasıl davranacaklarını ezeli olarak biliyorsa, O'nun onlara mesaj ya da peygamber göndermesinin anlamı nedir? Şayet Allah, Ebu Cehil'in kafir, Hz. Ali'nin ise müslüman olacağını ezeli olarak biliyorsa, bu onların başka türlü davranma imkanlarının olmadığı anlamına gelmiyor mu?

Bu tür soruların en yaygın cevabı şöyledir: *Allah ezeli ilmiyle, olacak olan tüm olayları hükümleriyle değil, vasıflarıyla yazmıştır.* Yani Allah,

⁴¹ Bkz. a.g.y.

⁴² Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, üçüncü baskı, İstanbul, 1994, 166.

⁴³ Mehmet Aydın, a.g.e., 167. Krş., Muhammed İkbâl, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (çev., N. Ahmet Asrar), Bir Yay., 1984, 112. Bu konuyla ilgili geniş bir açıklama için, ayrıca bkz., Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul 2001, 141-160.

⁴⁴ Bkz. Mehmet Aydın, 166.

gelecekteki herhangi bir zamanda şöyle şöyle olsun diye değil, şöyle şöyle olacak diye yazmıştır.⁴⁵

Ancak sorun bununla çözülmüş görünmüyor. Zira öncelikle şu soruların cevaplarının aranması gerekmektedir: Bu iddianın tekabül ettiği bir gerçeklik var mıdır? Gerçekten biz, ezeli ilahî bilgiye böyle bir vasıf yükleyebilir miyiz?

St. Thomas (ö. 1274), İmam-ı Azam'ın (ö. 150/767) basit bir kelâmî dille ifade ettiği bu durumu, önermesel mantık diliyle şöyle ifade eder: "Eğer Tanrı bir şeyi bilirse, o halde o, olacaktır" demekten ziyade, "eğer Tanrı bir şeyi bilirse, o halde o, mevcuttur" dememiz gerekir.⁴⁶

Sonuçta bu her iki ifade şekli de, "*ilmin maluma tâbi olduğu*" teziyle aynı noktada kesişmektedir. Anthony Kenny, Thomas'nın yukardaki önermesini şöyle izah etmektedir: "... Doğrusunu söylemek gerekirse, muhtemel olaylar hakkında Tanrı'nın hiçbir ön-bilgisi (*önceden-bilmesi*) yoktur. O, onları bildiğine göre, onlar, hâlâ "gelecek" değil, bilâkis zâten "şimdiki"dirler."⁴⁷ Bunu daha açık bir şekilde şöyle ifade edebiliriz. Benim şu anda gerçek olarak bildiğim bir şey, Allah'a göre zamanla kayıtlı olmayan ezeli bir gerçektir. Çünkü Allah için geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde parçalanmış bir zaman kavramından söz etmek mümkün değildir. Thomas'nın ifadesiyle "Tanrı zamanın dışındadır. Tanrı'nın hayatı, zaman ile değil, bilakis 'ezelîlik ve ebedîlik' ile ölçülür. Hiçbir parça (*cüz*) ya sahip olmayan 'ezelîlik ve ebedîlik', bütün zamanı aşar. Netice olarak, farklı zamanlarda meydana gelen şeyler, hepsi birlikte, Tanrı'ya göre 'şimdiki'dir... Tanrı'nın bilgisi ile zaman içinde yer alan herhangi bir olay arasındaki ilişki, daima bir 'eşzamanlılık'tır. Netice olarak, muhtemel bir olay, Tanrı'nın bilgisindeyken, 'gelecek' olmayıp bilâkis "şimdiki'dir."⁴⁸

Bu izahlardan çıkan açık sonuç şudur: Allah benim şu anda "gerçek" olarak bildiğimi, önceden "gerçek" olarak bilmektedir. Benim şu anda "gerçek" olarak bildiğim şey, bana göre on gün öncesinde sadece gelecekteki muhtemel bir olay idi ve bu yönüyle "zorunlu olarak gerçek" değildi. Ancak o, Allah'ın bilgisinde, benim içerisinde bulunduğum zaman dilimine nisbetle on gün öncesinde de, O'nun ezeli ve ebedî olan hayatında öncelik ve sonralık bulunmadığından "şimdi" var olmuş gibidir ve bu itibarla, zorunlu olarak gerçektir. Yani "benim şimdiki", Allah'ın bilgisinde, bana göre şu anda var olan, ama O'na göre geçmiş, şu an ve gelecek kaydı olmaksızın daima "şimdi" olan bir "şimdi'dir. Bu yüzden Thomas'nın ifadesiyle, "Tanrı bir şeyi biliyorsa, o zaman o olacaktır" demek yerine, "Tanrı bir şeyi biliyorsa, o zaman o vardır" demek daha doğrudur."⁴⁹

Ancak Anthony Kenny'nin de işaret ettiği gibi, bütünüyle zamansız bir ezeli, yani onun bütünüyle zamanın her parçasıyla eşzamanlı olduğu düşüncesi, esas itibarıyla tutarsız görünmektedir. Çünkü eşzamanlılık olağan anlamıyla geçişli bir bağıntıdır. Kenny bu durumu bir örnekle şöyle izah eder: "Eğer 'A' 'B' ile ve 'B' de 'C' ile aynı zamanda meydana gelirse, o zaman 'A' 'C' ile aynı zamanda meydana geliyor demektir. Keza, BBC programı ile ITV programının her ikisi, Big Ben saat onu vurduğunda başlıyorsa, o zaman her ikisi de aynı zamanda başlıyor demektir. Ancak St. Thomas'ya göre benim bu metni daktilo etmem tamamen ezeli ile eşzamanlıdır. Yine bu görüşe göre,

⁴⁵ İmam-ı Azam, *Fıkh-ı Ekber*, çev., Hasan Basri Çantay, Ankara, 1985, 8.

⁴⁶ Anthony Kenny, *Tanrı'nın "Önceden-Bilme"si ve İnsan Hürriyeti*, çev., Hanifi Özcan, İlahiyat Fakültesi Dergisi, VI, D.E.Ü. Yayınları, İzmir 1989, 631.

⁴⁷ A.g.y.

⁴⁸ Anthony Kenny, a.g.m., İlahiyat Fakültesi Dergisi, VI, D.E.Ü. Yayınları, İzmir 1989, s. 630. Keza bkz., Anthony Kenny, *The God of The Philosophers*, Oxford 1979, 38.

⁴⁹ Anthony Kenny, *The God of Philosophers*, 38.

Romayı yakan büyük yangın tamamen ezellilik ile eşzamanlıdır. O halde ben, tam bu kelimeleri daktilo ederken Neron da duygusuzca eğlenmektedir."⁵⁰

Bu garip bir tecellîdir. Benim "şimdi" ile Allah'ın şimdisi hiçbir zaman çakışmamakta, ama ben nasıl şu anda olanı "zorunlu olarak gerçek" biliyorsam, Allah onu benim kayıtlı olduğum zaman dilimine nisbetle, daha önceden tıpkı şimdi var olmuş gibi "zorunlu olarak gerçek" tarzında bilmektedir. Kısacası, Allah olayları asla bir "gelecek niteliğinde" değil, daima "şimdi var olan bir mevcutlar dizisi niteliğinde" bilmektedir. Thomas, yukarıda zikrettiğimiz önermesinin kendisine sağladığı bu çıkarsamanın vermiş olduğu rahatlıkla, Tanrı'nın geleceği bileceğini inkar etti.⁵¹ Aslında bu, Tanrı'nın geleceği bildiğinin inkarı değil de, O'na "gelecek" kavramının izâfe edilmesinin inkarı anlamına gelmektedir.⁵²

Bu görüşü Kemal Paşazâde (ö. 940-41/1534) de savunur. Ona göre de "Allah'ın ezeli ilminin eşyaya olan nisbeti zaman dışıdır. O her şeyi geçmiş ve gelecek arasında yer alan "şimdi" olarak bilir. Öncelik ve sonralık, göreceli zaman kategorileridir."⁵³

Sonuçta bu çözümlene, geleceğin nedensel bir zorunlulukla tespit edildiği iddiasının yanlış olduğunu göstermekle birlikte, daha ciddi metafiziksel problemlere kapı aralamaktadır. Bir kere, bize göre baştan itibaren tartışılması gereken asıl konu, muhtemel olan geleceğin "ilahî bilginin bir sonucu mu, yoksa sebebi mi olduğu"nun tespitidir. Yani bizim öncelikle ilahî bilginin eşya ile olan ilişkisinin mahiyetini belirlememiz gerekmektedir. Bize göre yukarıdaki çözümlene, ilahî bilginin gelecekte var olan olaylar dizisine bağlı olduğu temeli üzerine bina edilmiş görünmektedir. Bu durumda, gelecekteki muhtemel olayların nasıl olup da ilahî bilgiden önce var olduğu sorunu ortaya çıkmaktadır. Çünkü tâbi olanın tâbi olunandan sonra geldiği, tartışmaya meydan vermeyecek kadar açıktır. Dahası, ezeli (öncesiz) bir bilginin, kuşattığı hâdis bir nesne üzerinde hiçbir zorlayıcı etkisinin bulunmadığını mantıkî ve aklî ölçüler içerisinde söylememiz mümkün değildir. Diğer taraftan böyle bir çözümlene, fiilî olarak var olan geçmiş, şimdi ve gelecek bilgisinin ilahî bilgide bulunmadığı sonucuna da götürmektedir. Bu da ilahî bilginin bir yönden eksik olduğu anlamına gelir. Bu güçlüğü bilginin mahiyetini irdelediğimizde daha açık bir şekilde görebiliriz.

İnsan zihni, hangi türden olursa olsun bir bilme eyleminde üç farklı kategorinin varlığını zorunlu görmektedir: Bilen, bilinen ve bilgi.⁵⁴ Bilgi bilenin sıfatı olduğuna göre, onun bilenden ayrı olarak bulunabilen bağımsız bir varlığı olduğunu düşünemeyiz. Burada ayrı ve bağımsız bir varlığı olan sadece bilinen, yani bilginin nesnesidir. Herhangi bir bilgi, bir "şey" in bilgisidir ve bu "şey", bilgiden ontolojik anlamda tamamen farklıdır. Şimdi bir bilme durumunda birbirinden bağımsız olan en az iki varlık vardır: Bilen ve bilinen. Bu ikisi olmadan bilmeden ve bilgiden söz etmemiz mümkün değildir.

Ancak biz bu bilgi anlayışını, ezeli ilahî bilgiye uyguladığımızda, gerçekten ciddi bir güçlükle karşı karşıya kalmaktayız. Çünkü ezeli ilahî bilgide, bilgi ile bilinen aynı şeydir. İlk bakışta şaşırtıcı görünen bu durumun, biraz dikkat ettiğimizde gerçekten de paradoksal bir biçimde böyle olduğu görülecektir. Bu, insan bilgisiyle ilahî bilgi arasındaki en önemli farklardan bir tanesidir. İnsan "bir şey" in bilgisine sahiptir. Allah'ta ise "şey" in bizzat kendisi

⁵⁰ A.g.e., 38-39.

⁵¹ Anthony Kenny, a.g.m., İlahiyat Fakültesi Dergisi, VI, D.E.Ü. Yayınları, İzmir 1989, s. 625 vd.

⁵² Anthony Kenny, *The God of Philosophers*, 38.

⁵³ Şamil Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara, Kültür Bakanlığı, 2000, 326.

⁵⁴ Bkz., Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 138 vd.

bilgidir. Allah'ın eşsiz, benzersiz ve modelsiz yaratması (*ibdâ'*), bu bilgisine bağlıdır.

Bu nasıl olmaktadır? Meselâ, evrenin yaratılmadan önceki durumunu ele alalım. Evren ilahi zatda bulunan salt bir bilgiden ibarettir. Yani evren ve bilgisi aynı şeydir. Dolayısıyla bu aşamada "evrenin bilgisi" ifadesini kullanmak yanlıştır. Çünkü henüz evren bilgisinden bağımsız olarak bulunan bir evren yoktur. Bu durumda biz, bir evrenin bilgisinden değil, sadece bir evren bilgisinden söz edebiliriz. Eğer bunun aksini düşünecek olursak, Allah'ın varlığından önce bulunan bir evren farz etmiş oluruz ki, bu Allah'ın ve bilgisinin ezeliği fikriyle çelişir.

Biz objesiz bir bilginin nasıl olabildiği sorusunu şimdilik bir kenara bırakarak⁵⁵ asıl sorumuza tekrar dönelim: İlahî bilgide, bilgi ile bilinen aynı şey olduğuna göre, nasıl oluyor da Allah'ın geleceğe ilişkin bilgisi hükümî değil de tasviri bir mahiyette oluyor? Böyle bir durum, ezeli ilahî bilgi için ne derece mümkündür?

İşe somut bir örnekle başlayalım. Mesela, Allah'ın Firavun'un Firavun olacağını ezeli olarak bilmesinin bize neyi ifade ettiğini analiz edelim. Firavun henüz var olmamıştır. Ancak onun var olacağına dair ezeli bir bilgi vardır. Yani nesnesi olmayan, daha açıkcası, bilginin nesnenin kendisi olduğu bir bilgi. Bu ne demektir? Tarihin belli bir döneminde var olan Firavun, ezeli ilahî bilgideki Firavun'un nesnelleşmiş şeklidir. Bu durumda evrenin bilgisi ve yaratılışı ile Firavun hakkındaki bilgi ve Onun yaratılışı arasında bir fark yoktur. Evren nasıl ezeli ilahî bilgideki evren bilgisinin ilahî kudret tarafından nesnelleştirilen şekli ise, Firavun da aynı şekilde, ezeli ilahî bilgideki Firavun bilgisinin ilahî kudret tarafından nesnelleştirilmiş şeklidir. Diğer bir ifadeyle, evreni de Firavun'u da belirleyen ezeli ilahî bilgidir. Bu bağlamda, evren var olmada ne kadar hürse Firavun da o kadar hürdür. Öyleyse Firavun da evren gibi seçilmiş, belirlenmiş ve varlığı zorunlu kılınmış bir varlıktır. Bunu kalamî bir dille ifade edecek olursak şöyle söyleyebiliriz: Allah Firavun'u, Firavun olacak şeklinde değil, Firavun olsun şeklinde takdir etmiştir. Zira ezeli ilahî bilgiye göre Firavun'un başka türlü olma imkan ve ihtimali yoktur. Eğer böyle bir ihtimal bulunursa, o zaman ilahî bilgi ezeli vasfını kaybeder. Yani o zaman Firavun'un ezeli ilahî bilgiden bağımsız bir varlığını kabul etmiş oluruz ki, bu mümkün değildir. Bunu biraz açacak olursak şöyle söyleyebiliriz: Firavun'un kendi kendisini belirleyebilmesi, yani firavunluğu seçebilmesi için, kendisinden önceki bir bilginin nesnesi olmaması gerekir. Yani Firavun bilgisi, Firavun'dan önce değil, Firavun, Firavun bilgisinden önce olmalıdır. Bu bakımdan "Allah Firavun'un kendi isteğiyle Firavun olacağını ezeli olarak bilir" demek; fenomenal alemdeki Firavun'un ilahî bilgideki Firavun'dan bağımsız bir varlığa sahip olduğunu, daha doğrusu, fenomenal alemdeki Firavun'un ilahî bilginin objesi olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Ezeli ilahî bilginin kendisinden ayrı varlığı bulunan bir objesi olduğunu kabul etmek ise, bu objenin ezeli ilahî bilgiden önce bulunduğunu, klasik ifadeyle, "*ilmin maluma tâbi olduğunu*" kabul etmeyi kaçınılmaz kılar. Halbuki ezeli ilahî bilgi, hiçbir özel varlık tarafından öncelenemeyen bir bilgidir.

Şu halde, eğer gelecekteki olaylar Allah tarafından ezeli olarak bilinmekte ise, bu, onların ilahî bilgiye ters bir yönde gerçekleşme imkanlarının olmadığı anlamına gelir. Gelecekteki olayların nasıl gerçekleşeceği önceden biliniyorsa, tarih, tıpkı bir lokomatifin zorunlu olarak üzerinde hareket ettiği demiryolunu izlemesi gibi, bu bilginin ön gördüğü yolu izler. Çünkü doğal olarak, hiçbir olay, kendisini hazırlayan fiziksel ve zihinsel şartlar önceden belirlenmedikçe önceden bilinemez. Eğer bir olay önceden biliniyorsa, bu, o olayı hazırlayan tüm şartların da önceden bilindiği ve takdir edildiği anlamına

⁵⁵ Allah'ın zatına ve aleme ilişkin bilgisinin mahiyeti hakkında ayrıntılı bir açıklama için bkz., Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 138 vd.

gelir. Kısacası, "her şeyi önceden bilme", bireyin belli bir durum karşısında aklını nasıl kullanacağını bile bilmeyi, dolayısıyla da belirlemeyi gerekli kıldığından özgürlük bilinci anlamını yitirmiş olur.

Bu durumu şu şekilde açmamız da mümkündür: Eğer Allah olayları hazırlayan tüm şartları ezeli olarak biliyorsa, bu olayların başka türlü olma imkanları yok demektir. Yani Allah'ın olaylardan önce gelen ilmi, onları gerçekleştikleri ya da gerçekleşecekleri şekilde belirlemiştir. Aksi takdirde ilahî bilginin olaylardan sonra olması gerekir ki, bu ezeli ilahî ilim kavramıyla çelişir. Sonuçta, olaylar kendiliğinden değil, onları o şekilde belirleyen ilahî ilmin zorunlu bir sonucu olarak gerçekleşmiş olmaktadır. Bunu somut bir örnekle şöyle izah edebiliriz: Benim zihnimde bir "yuvarlak masa" yapmayı kararlaştırmam ve bunu gerçekleştirmeye koyulmam ezeli olarak biliniyorsa, bu, bu fikir ve eylemin bana ait olmadığı anlamına gelir. Bu fikir ve eylem, onu ezeli olarak bilen kimseye aittir. Bu durumda benim, bu fikir ve eylemin bulunduğu bir yer olmaktan öte hiçbir fonksiyonum yoktur. Yani ben, eylemi özgür olarak gerçekleştiren değil, sadece özgür bir başka failin eylemini gerçekleştirdiği bir yer (*mahal*) ve mekan olarak kalmaktayım.

Özet olarak söylemek gerekirse, bir şeyi ezeli olarak bilmek, onun *ezeli bir ontolojik tahsisini* gerekli kılar. Bu itibarla, "Firavun" ya da benim zihnimde beliren "yuvarlak masa fikri", belki nesnel olarak ezeli değerlerdir, ama ontolojik anlamda ezeli olarak tahsis edilmişlerdir. Dolayısıyla tarih içerisindeki oluşlar, bu ezeli tahsisin gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Çünkü oluş evrenindeki her bir fert, ilahî ilimde sabit olan sürekli gerçeğinin bir kopyası konumundadır. Diğer bir ifadeyle, bu kevnî alemdeki her bir fert, henüz zaman ve mekan içinde var olmayan ezeli gerçeğinin somut bir kalıp içerisine dökülmüş modundan ibarettir. Bu yönüyle varlık, ezelde ezeli, zaman içerisinde ise hâdis görünümündedir. Yani varlık, nesnel oluşu itibarıyla hâdis, ontolojik temeli itibarıyla ise ezeldir. Şimdi, eğer bu alemdeki her bir ferdin ontolojik temeli, ezeli ilahî bilgide tekabül ettiği kendisine has aslı gerçeği ise, burada özgürlükten nasıl söz edebiliriz?

221

Görüldüğü üzere, ilahî bilgiyle ilgili asıl sorun, *ezelilik* kavramı üzerinde odaklanmaktadır. İlahî bilgiye bu vasfı yüklediğimiz zaman, yukarıda kısaca değinmeye çalıştığımız sorunlarla yüz yüze gelmekteyiz. Aslında özgür olmayan, dolayısıyla da bir sorumluluk taşımayan varlıklara dair ezeli bir bilgiden söz ettiğimizde, ortada bir sorun yoktur. Ancak özgür olan ve sorumluluk taşıyan varlıklara dair bilgiye ezelilik vasfını yüklediğimizde, kendimizi tam bir ikilemin içinde bulmaktayız: Allah bütün özgür failerin fiillerini ezeli olarak bilir dediğimizde özgürlük, Allah'ın özgür failerin fiillerine ilişkin bilgisi ezeli değildir dediğimizde ise ilahî bilgi yara almaktadır. Bu yüzden bazıları, bu problemin asla çözülemeyeceğini, onun insan idrakini aşan bir problem olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁶ Dolayısıyla Kur'an'ın "Allah her şeyi bilir" ifadesi içerisindeki "şey" ve "bilme" kavramlarına söz konusu anlamları yüklememizi zorunlu kılmadığını araştırmak, bir merak konusu olmaktan öte, bir gerekliliktir.

Muhafazakar ilahiyatçıların bu sorunun çözümüne yönelik olarak ileri sürdükleri iddiaya göre, Allah, evet, bizim ne yapacağımızı önceden bilmektedir. Ancak yaptığımız ve yapacağımız şeylerin sebebi O'nun bu ilmi değildir. O sadece eylemlerimizi önceden görmektedir. Onun ezeli bilgisinin yaptığımız işler üzerinde cibrî bir etkisi yoktur. Kısacası, ilim maluma (*bilinene*) tabidir.

Bu ilk bakışta makul bir argüman olarak gözükmekle birlikte, yukarıda detaylı olarak açıkladığımız gibi, içerisinde ciddi metafiziksel problemleri

⁵⁶ Bkz., M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidî*, İstanbul 1984, 334.

barındırmaktadır.⁵⁷ Mesela, bu formülasyona göre, "zaman bakımından ezeli olan ilmin, yine zaman bakımından hâdis olan fiile nasıl taalluk edeceği, diğer bir ifade ile, kulun fiilin ilahî ilmin illeti, ilm-i ezeliyi de ma'lûl yapmanın nasıl izah edilebileceği açık kalmaktadır."⁵⁸

Buraya kadar aktardıklarımızı genel olarak değerlendirecek olursak şunları söyleyebiliriz: "Allah'ın her şeyi ezelde bildiği" düşüncesi, bize mekanik bir Allah tasavvuru sunmaktadır. Allah adeta kozmik bir kompüterin hafızasına yüklenen bilgiler gibi Kendisi'nde var olan ezeli bilgiyi, mahiyetine uygun olarak irade edip yaratmaktadır. Yani Allah'ın yaptığı tek şey, takdir edileni yaratmaktan ibarettir. Bu mekanik yapı, kısaca, şöyle işlemektedir: Ezeli ilim, ilahî iradeye yaratmayı dilemesini dikte etmekte, ilahî irade de yaratmayı dilediği anda, yaratma ilahî kudret vasıtasıyla gerçekleşmektedir.

Burada tuhaf olan, her şeyin ezeli ilahî ilme bağlı olarak değişmeyecek bir biçimde önceden belirlenmiş olmasıdır. Bu durumda Allah'ın tarihe ne zaman müdahalede bulunacağı, meselâ, ne zaman peygamber göndereceği ezelde belirlidir. Bizim hür olduğumu düşündüğümüz fiiller, aslında ezeli ilimde var olanın tecellîsinden başka bir şey değildir. Bir anlamda ezeli ilim, onların bizim tarafımızdan hür olduklarını düşünmemizi bile takdir etmiştir. Dolayısıyla bizim fiillerimizde hür olduğumuzu düşünmemiz de ezeli bir takdirdir. Biz kendiliğimizden değil, ezelde fiillerimizi hür olarak yaptığımızı düşünmemiz takdir edildiği için, hür olduğumuzu düşünmekteyiz. Yani bizim şu anda hür olarak yaptığımızı inandığımız fiil, ezelde, onu şu anda hür olduğumuzu düşünerek yapacağımız şekilde belirlenmiştir. Bu yapıyı mistik bir dille ifade edecek olursak⁵⁹ şöyle söyleyebiliriz: Hür olduğumu düşündüğümüz fiiller ve olaylar da dahil, alemde var olan her şey, Allah'ın isim ve sıfatlarını gerçekleştirmesinden ibarettir. Kısacası, ilahî ilimde gizli (*bâtin*) olan, yaratmayla birlikte açık (*zâhir*) olmaktadır.

Burada birtakım akli soyutlamalarda bulunularak ortaya konan bu Allah tasavvurunun doğurduğu metafiziksel ve teolojik problemlerden kurtulma imkanını da tartışmamız gerekmektedir. Biz çok karmaşık ve geniş olan bu konuyu, aşağıda Kur'an açısından bir deneme mahiyetinde kısaca değerlendirmeye çalışacağız.

IV. KONUNUN KUR'AN AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, ezeli ilim anlayışı, Allah'ın bütün isim ve sıfatlarını ilim, irade ve kudret sıfatlarına indirgemek durumunda kalmamıza sebep olmaktadır. Bu durumda, meselâ, Allah'ın görmesi, işitmesi, insanlarla beraber ve onlara şah damarlarından daha yakın olması, onları daima gözetlemesi, kontrol altında tutması, dualara icâbet etmesi, yardım ve lütufta bulunması gibi ilahî isim, sıfat ve fiillerin gerçek anlamda varlığından ve fonksiyonelliğinden söz etmemiz mümkün görünmemektedir. Çünkü bizim dualarımızın ve Allah'ın onlara icâbet edip etmeyeceğinin bile ezelde belirlendiği bir sistemde, bunların fonksiyonel olduğunu iddia etmek çok zordur. Mesela, Allah'ın bize lütufta bulunmasını, Allah'ın bize lütufta bulunacağı şeklindeki ezeli bilgisinin gereğini (*malum*) irade edip yaratması şeklinde yorumlayabiliriz.

Ancak Kur'an'ın pek çok ayeti, bize bu tür bir Allah tasavvurundan oldukça farklı bir Allah tasavvuru sunmaktadır. Biz bunlardan sadece birkaçını sıralayıp onlar üzerinde kısaca durmakla yetineceğiz.

⁵⁷ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, Beyrut 1988, 64-92.

⁵⁸ M. Saim Yeprem, a.g.e., 319. Bu iddianın kısa bir eleştirisi için ayrıca bkz., Şamil Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, 332.

⁵⁹ "Allah'ın ezelde her şeyi bilmesi"nin geniş bir mistik yorumu için bkz., Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev., Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul 1998, 229 vd.

Kur'an'da Allah'ın her an insanla birlikte olduğu, onu daima gözetlediği vurgulanmaktadır: "And olsun ki insanı Biz yarattık; nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz; Biz ona şah damarından daha yakınız. Sağında ve solunda, onunla beraber oturan iki alıcı melek, yanında hazır birer gözcü olarak söylediği her sözü zapt ederler."⁶⁰

Ezelî ilim anlayışına göre Allah'ın insana şah damarından daha yakın olmasına (onu her an gözetlemesine ya da yaptıklarından haberdar olmasına) gerek yoktur. Çünkü Allah insanın yaşantısındaki her anı zaten ezelde bilmektedir. Halbuki ayetteki, "Allah'ın insanın nefsinde neler fısıldadığını bildiği" ifadesinden, Allah'ın o anda insanla birlikte olduğu, insanın yaşadığı tüm süreçleri adım adım izlediği anlaşılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, Allah'ın insan ile beraberliği, ezelde olmuş bitmiş bir iş değil, ilmi ile her an devam eden bir beraberliktir. O kadar ki, Allah insana damarlarında dolaşan kandan bile daha yakındır. "Çünkü damarı, et hücreleri (eczâ'u'l-lahm) örter. Bu yüzden o, insandan saklıdır. Halbuki Allah'ın ilminden hiçbir şey saklı kalmaz."⁶¹

Buna, Allah'ın insanla olan beraberliği, ya da ona olan yakınlığı, O'nun zamanla kayıtlı olmayan ezeli ilmine göre gerçekleşen bir beraberlik ya da yakınlıktır şeklinde bir itiraz yöneltilebilir. Biz, Allah'ın hâdis bir nesneyi ezeli olarak bilmesinin yol açtığı kelamî ve metafiziksel problemlere yukarıda geniş olarak değindiğimizden onları tekrar etme gereği duymuyoruz. Biz şimdi, sadece Kur'an'dan böyle bir anlamı çıkarmanın mümkün olup olmadığını görmeye çalışacağız.

Zemahşerî bu ayeti şöyle yorumlar: "Allah latiftir. O'nun ilmi insan zihninden geçen fikirlere erişir. O'na gizli kalan hiçbir şey yoktur. O, insana kendisine yakın olan her şeyden daha yakındır. Koruyucu ve istihbaratçı iki meleğin (*el-hafîzân*), insanın ağzından çıkan her şeyi kaydetmesi, aslında bir ikaz mahiyetindedir. Çünkü Allah, iki meleğin istihbarat yapmasına muhtaç değildir. Böyle bir şeye nasıl muhtaç olabilir ki, O gizlilerin en gizlisinden bile haberdardır. Allah'ın iki meleği istihbaratçı olarak kullanması, bir hikmetin gereğidir: Bu hikmet, iki meleğin (insanın bütün eylemlerini) yazmaları, yazdıklarını kaydetmeleri ve bu dokümanları bütün belgelerin ortaya döküldüğü gün arz etmelerinde saklıdır. Nitekim kul, Allah'ın ilmiyle her şeyi kuşattığını bilmekle birlikte, bu iki meleğin kendisini takip etmesinin, günahlardan sakınmasına ve iyiliklere koşmasına vesile olmasından dolayı ilahî lütfun bir ziyadesi olduğunu bilir... Bu iki meleğin istihbaratta bulunması, yakınlığın bir açıklaması olarak da görülebilir. Bir anlamda Allah şöyle demektedir: '*Biz insana yakınız, onun bütün hallerini gözlemlemekteyiz ve onun her şeyine hâkimiz. Çünkü koruyucu ve yazıcı meleklerimizi ona vekil tayin ettik...*'⁶²

Bu iki meleğin insanı takip etmeleri, hangi amaçla olursa olsun, değişmeyen bir gerçek vardır: Allah kulunu ister melekleri isterse her şeyi kuşatan ilmi vasıtasıyla olsun, yaşadığı süreç içerisinde daima izlemekte ve kontrol altında bulundurmaktadır. Elbette Allah ile kulun beraberliği ya da birbirlerine yakınlığı, zatsal bir beraberlik ve yakınlık değildir. O'nun kuluyla olan beraberliği ve yakınlığı, isim ve sıfatlarının zatına özgü tecellisi ile olmaktadır. Bu beraberlikte daha çok öne çıkan sıfat, elbette ilim sıfatıdır. Allah ilmi ile tüm varlıkları kuşatmıştır. Dolayısıyla Kur'an açısından baktığımızda, bizim "Allah'ın her şeyi bilmesi"nden, bir kompütere yüklenen bilgi gibi her şeyin önceden kodlanmış bilgisinden ziyade, O'nun her an bütün

⁶⁰ Kaf, 50/16-18.

⁶¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990, XXVIII, 140.

⁶² Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 6.

metin özdemir

eşyayı kuşatmasını ve onlarla birlikte olmasını anlamamız daha doğru görünmektedir.

Bu düşünceyi, Allah'ın her an insanlarla beraber olduğunu anlatan şu ayet de pekiştirmektedir: "Göklerde olanları da, yerde olanları da Allah'ın bildiğini bilmez misin? Üç kişinin gizli bulunduğu yerde dördüncü mutlaka O'dur; beş kişinin gizli bulunduğu yerde altıncıları mutlaka O'dur; bunlardan az veya çok, ne olursa olsunlar nerede bulunurlarsa bulunsunlar, mutlaka onlarla beraberdir."⁶³

Eğer bu ayetin açık ifadesine itibar edecek olursak, onda Allah'ın insan fiillerini önceden takdir etmediği, tam aksine, meydana gelen olayları başlangıçlarından sonlarına kadar eksiksiz olarak izlediği ve gerekli gördüğü yerde müdahalede bulunduğu ima edilmektedir.

Buna karşın, bazı ayetlerin ise insan fiilleri de dahil her şeyin önceden takdir edildiğini ifade ettiği iddia edilmektedir. Bunlardan bir tanesi Yâ-Sîn Sûresi'nin 12. ayetidir: "Şüphesiz ölüleri dirilten, işlediklerini ve eserlerini yazan Biziz; her şeyi, apaçık bir kitapta sayarız." (*ve kulle şey'in ahsaynâhu fi imâmin mubîn*)

Her şeyden önce, bu ayetten ezeli takdir sonucunu çıkarmak doğru değildir. Çünkü Allah, Hadid Sûresi'nin 22. ayetinde musibetleri ezelde değil, yaratmadan önce (*min kabli en-nebraehâ*) takdir ettiğini ifade ediyor. Buradaki "min kabli" ifadesinden, olayın belli bir zamanla kayıtlı olduğu anlaşılmalıdır. Zira "öncelik" bir şeye nisbetle mümkündür. Nitekim Zemahşeri yukardaki ifadeyi, "nefisleri ya da musibetleri yaratmadan önce" şeklinde açıklar.⁶⁴

Râzî, "her şeyi, apaçık bir kitapta sayarız (saymışızdır!)" ifadesinin üç farklı anlama gelebileceğini kaydeder: Birincisi, "bu ayet onların işledikleri şeylerin ve eserlerinin yazılmış ve değiştirilemeyecek bir iş olduğunu beyan etmektedir. Çünkü olan şeyler için kalem kırılmıştır. Diğer taraftan, Allah 'onların işlediklerini yazarız (*ve nektubu mâ kaddemû*)' buyurmakla da bu (ezeli yazgıdan) başka bir yazgı daha bulunduğunu açıklamıştır: Allah onlar hakkında 'şöyle şöyle yapacaklar diye yazmış', sonra onu yaptıkları zaman da 'onların onu yaptıklarını' yazmıştır. İkincisi, bu ifade 'yazarız (*nektubu*)' ifadesini pekiştirmek için söylenmiş olabilir. Zira bir şeyi sayfalara yazdıktan sonra bir kenara atan kimse, onu bulamayabilir ve sanki onu hiç yazmamış gibi olur. Bu yüzden Allah, onu yazar ve apaçık bir kitapta muhafaza ederiz buyurmuştur. Nitekim bir başka ayette de şöyle buyurulmaktadır: 'Musa: "Onların bilgisi Rabbimin katındaki bir kitapta yazılıdır. Rabbim şaşırmas ve unutmaz (dedi)" Üçüncüsü ise, özel bir durumu kapsayan bu ifade, geneli de kapsıyor olabilir. Bu durumda anlam, 'Allah onların işlediklerini ve eserlerini yazar. Yazgı sadece bu belli olayla sınırlı değildir. Bilakis her şey apaçık bir kitapta kaydedilmektedir (*Bel kulle şey'in muhsâ fi imâmin mubîn*). Diğer bir ifadeyle, ister söz ister fiil olsun, hiçbir şey Allah'ın ilminden silinip kaybolmaz. Bu tıpkı, 'insanların yaptıkları her şey, kitaplarda kayıtlıdır.(yazılmıştır)' buyruğundaki anlamı ifade etmektedir..."⁶⁵

Biz *Levh-i Mahfuz* ve *Hazafaza* meleklerinin kayıt yapması gibi ifadelerin, insanların bilinçlerini sürekli olarak yenilemek, yani onlarda takip ve kontrol edildikleri bilincini oluşturmak için kullanılan semboller olmalarının yanında, onların hâdis nesnelere ait bilgilerin de hâdis olduğuna, dolayısıyla Allah'ın ezeli bilgisinden ayırt edilmeleri gerektiğine işaret ettikleri şeklinde yorumlanmalarının da mümkün olduğunu düşünüyoruz.

⁶³ Mücadele, 58/7.

⁶⁴ Bkz., Zemahşeri, *Keşşâf*, IV, 66. Benzer anlamlar için, bkz., Taberi, *Câmi'u'l-Beyân*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, XVII, 233. Keza bkz., Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, Beyrut 1985, XVII, 257.

⁶⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVI, 44.

Sonuçta, Allah'ın ezelde bilip takdir ettiği şeyi, tekrar yazıp kayıt altına alması problemlili görünmektedir. Zira meleklerin insanı adım adım takip ederek onun yaptığı her şeyi kaydetmeleri ve bu belgelerin hesap gününde bir kanıt olarak sunulmaları, izelî ilahî ilmin yetersiz ya da güvensiz olduğunu ima etmektedir. Elbette Allah, Kendi ezelî bilgisi ve takdirini şahit olarak gösterebilir ve kul da buna hiçbir itirazda bulunamaz. Bunun için ayrıca bir belge ya da kanıt aramak için zorunlu hiçbir gerekçe bulunmamaktadır.

O halde ezelî ilim anlayışı ile Kur'an'ın bu tür anlatımları arasındaki bu çelişkili ve problematik yönü dikkate alarak ilahî ilmi Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde yeniden değerlendirmemiz gerekmektedir. Zira bunun yüzeysel ve görünürde bir çelişki olduğunu, gerçekte asla böyle bir çelişkinin bulunmadığını söylemek, sorunu çözmektedir. Bu problematik yönün herhalukarda devam ettiğini, ezelî ilim anlayışını, Kur'an'ın insan fiilleri ve toplumsal değişimle ilgili herhangi bir ayetine uyguladığımızda rahatlıkla görmemiz mümkündür. Biz burada örnek olarak Yâ-Sîn Sûresi'nin 14. ayetini seçtik. Allah şöyle buyuruyor:

"Onlara iki elçi göndermiştik; onu yalanladıkları için üçüncü biriyle desteklemiştik. Onlar: 'Biz size gönderildik' demişlerdi."

Şimdi şu soruyu sorabiliriz: Eğer Allah'ın söz konusu kavim ile ilgili bilgisi ezelf ve değişmez bir bilgi ise, üst üste aynı topluma niçin ısrarla peygamber göndermektedir?

Buraya kadar anlattıklarımızı genel olarak değerlendirecek olursak şunları söyleyebiliriz: Allah'ın özellikle yaratıklarının halleriyle ilgili her şeyi bilmesini, kozmik bir bilgi sayara önceden yüklenmiş total bir bilgi yerine, tıpkı "Rabb'imiz, Sen bizim gizlediğimizi ve açığa vurduğumuzu hep bilirsin. Ne yerde, ne de gökte hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz."⁶⁶ buyruğunda olduğu gibi, O'nun her an her şeyi gözetlemesi ve kuşatması olarak değerlendirmemiz de, en azından Kur'an'ın bütünlüğü açısından mümkün olduğu kanaatindeyiz. Bu tür bir bilgi anlayışının Allah'ın ilim sıfatında bir eksikliğe yol açtığı iddialarının ise, sırf aklî soyutlamalara dayalı bir Allah tasavvurundan kaynaklandığını düşünüyoruz. Allah'ın, ilmini, yine Kendi ilmiyle koyduğu yasalara, Kendi hür iradesiyle tabî kılması, niçin O'nun zatında bir eksikliğe yol açmış olsun? Çünkü O'nun hür iradesiyle koyduğu yasaları, hürriyet verdiği yaratıklarının diledikleri gibi davranma imkanı vardır. Bu imkan da ancak geleceğin belirlenmemiş olmasıyla gerçekleşir. Kısacası, Allah kulunun potansiyelini ezeli olarak bilir. Fakat onun bu potansiyeli nasıl değerlendireceğine, ne bilgisi ne de diğer herhangi bir sıfatıyla gerekli görmediği sürece müdahalede bulunmaz. Bu potansiyelin nasıl fiili bir duruma geçeceği, sınırlı da olsa hür olan varlıkların iradelerine bırakılmıştır. Bu tıpkı, gündüz ve gecenin ardarda gelmesi gibi kesinleşmiş bir ilahî yasadır. Gelecek ve insan hiçbir zaman Allah'ın kontrolünden çıkmadığına ve bu yasayı da Kendi hür iradesiyle koyan O olduğuna göre, neden O'na bundan dolayı bir eksiklik gelmiş olsun? Aksi takdirde tarihin, senaryosu önceden hazırlanmış ve hatta kare kare çekilmiş bir filmin vizyona girmesinden ne farkı kalır?

V. SONUÇ

Ezelî ilim anlayışı ile ilgili yukarıda işaret ettiğimiz problemleri dikkate aldığımızda, onu Kur'an'ın ışığında yeniden ele almamızın gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Biz Allah'ın bilgisini Kur'anî bütünlük içerisinde değerlendirdiğimizde, tıpkı O'nun iradesini kevnî (*yaratmayla ilgili=kozmetik*) ve dinî olmak üzere iki kısma ayırdığımız gibi, ilmini de kevnî ve tasvîrî (*yaratıklarının halleriyle ilgili*) olmak üzere iki bölümde ele almamızın daha doğru olacağı kanaatine vardık. Onun yaratmaya mahsus ilmi ezelf, yaratıklarının hallerine mahsus ilmi ise, yarattığı başka nesnelere (*Levh-i Mahfuz, Hafaza meleklerinin kayıta buldukları defterler vb.*) muhafaza edilen tasvîrî, dolayısıyla da hâdis bir ilimdir. Biz, yaratıkların halleriyle ilgili bilgilerin bu şekilde kayda

⁶⁶ İbrahim, 14/38.

metin özdemir

geçirilmelerinin, hâdis bilginin, nesnesini zorunlu kılan ezeli bilgiden ayırt edilmesi maksadına yönelik olduğunu düşünürüz. Bunun Allah'ın zatında bir eksikliğe yol açtığına doğru olamayacağı kanaatindeyiz. Zira Allah'ın, ilim sıfatının yanında, her şeyi kuşatması (*el-Muhit*) ve her şeyi bir bir sayması (*el-Muhsî*) gibi daha pek çok isim ve sıfatları vardır. Bunların hepsini ilim sıfatına indirgeyerek, Allah'ın her şeyi kuşatmasını, O'nun ezelde her şeyi bilmesi ve nihayet, O'nun her şeyi bir bir saymasını da ezelde her şeyi bilip kaydetmiş olması olarak yorumlayacak olursak, Kur'an'daki pek çok ayeti askıda bırakmış oluruz.

Bunun, bize ilk bakışta tuhaf gelse de, Kur'anî bütünlük içerisinde baktığımızda pek de imkansız olmadığını görürüz. Mesela, Allah'ın bir elma ağacının nasıl büyüyeceği ve hangi şartlarda meyve vereceği ile ilgili kevnî bilgisi ezeldir. Ancak O'nun bir bahçıvanın bahçedeki herhangi bir meyve ağacından, budama, sulama ve gübreleme gibi birtakım fennî müdahalelerde bulunarak normalinden fazla ürün alması ile ilgili bilgisi, yaratıkların halleriyle ilgili bir bilgidir. Bu bilginin ezeli olduğunu iddia etmek, en azından Kur'an'ın bütünlüğü açısından doğru görünmemektedir. Burada değişmeyen tek şey, Allah'ın ezelde koyduğu tabii yasalar (*sünnetullah*)dır. Bahçıvan meyve ağacına iyi bakarsa ağaç bol meyve verir; aksi takdirde ağaç ya kurur ya da çok az meyve verir. İşte değişmeyen ezeli bilgi budur. Bahçıvanın meyve ağacına bakıp bakmaması ise yaratıkların sonradan oluşan halleriyle ilgilidir. Allah onların bu hallerini ezeli bilgisine bağlı olarak yazmamıştır. Eğer böyle olsaydı, insan hürriyetinden, onun kendi yetilerini geliştirip güçlendirmesinden ve geleceğini planlamaya muktedir olmasından söz edemezdik. Halbuki Kur'an insanın bu özelliklerine açıkça işaret etmektedir.

Çalışmamızı ezeli ilim anlayışı ile ilgili şu hususu bir kez daha hatırlatarak noktalamak istiyoruz. Ezeli bilgi, doğası gereği nesnesini zorunlu kılan ve bu yönüyle de nesnesinden önce var olan bir bilgidir. "İlim maluma tâbidir" veya "Allah olayları daima *şimdi* olarak bilmektedir" gibi önermeler, ezeli ilim anlayışı ile insan hürriyeti arasındaki çelişkiyi çözmemiz için yeterli görünmemektedir. Çünkü Allah olayları daima bir şimdi olarak bilse de nihayet olayların bir başlangıcı vardır. Ezeli bilgi ise başlangıcı olmayan bir bilgidir. Bu durumu görmezlikten gelemeyiz.